

<https://helda.helsinki.fi>

Stoalaisfilosofi Epiktetoksen näkemys kristityistä

Huttunen, Niko

2007

Huttunen , N 2007 , ' Stoalaisfilosofi Epiktetoksen näkemys kristityistä ' , Teologinen Aikakauskirja , Vuosikerta. 112 , Nro 5 , Sivut 387-403 .

<http://hdl.handle.net/10138/300386>

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Stoalaisfilosofi Epiktetoksen näkemys kristityistä

Jokainen, joka on tutustunut varhaiskristillisyyden tutkimukseen, tietää sen valtavan määrän. Lähteet on käyty läpi moneen kertaan – vai onko? Yksi on jäänyt vähemmälle: se, mitä pakanat sanoivat kristityistä. Muutamat tutkimukset valaisevat tätä puolta,¹ mutta yleisesti ottaen pakanallisia lähteitä on tutkittu paljon vähemmän kuin kristillisiä lähteitä. Silmiin pistävää on se, että stoalaisfilosofi Epiktetoksen (n. 50 – n. 130 jKr.) maininnat kristityistä jäävät lähes kokonaan vaille huomiota, vaikka ne kuuluvat varhaisimpiin pakanallisten lähteiden joukossa. Epiktetoksen *Keskusteluja* (*Kesk.*) ja *Käsikirja* (*Käs.*) on kirjoitettu 100- tai 110-luvulta jKr.²

Epiktetoksen synnyinkaupungissa, Vähän-Aasian Hierapoliissa, oli kristillinen seurakunta (Kol. 4:13), samoin Roomassa, jonne hänet hyvin pian myytiin orjaksi. Roomassa Epiktetos oli läheisissä suhteissa Neron hoviin,³ joten hän lienee ollut tietoinen Neron kristittyjä kohtaan suorittamasta vainosta (Tacitus, *Keisarillisen Rooman historia* 15.44; Suetonius, *Rooman keisarien elämäkertoja*, Nero 16.2.).

80–90-luvuilla Epiktetos siirtyi Roomasta Nikopoliin, nykyiseen Luoteis-Kreikkaan, jossa hän opetti filosofiaa. *Keskusteluja*-teos sisältää Epiktetoksen luentoja Nikopoliin ajalta. Kaupunki mainitaan ohimennen myös Uudessa testamentissa (Tit. 3:12), mutta ei ole tietoa, oliko siellä Epiktetoksen aikana kristillistä seurakuntaa. Keskeisenä kaupunkina ja risteysasemana Nikopolis tuskin vältti kristilliset vaikutteet.⁴

Epiktetos ei kertaakaan mainitse kristityistä täysin yksiselitteisesti, mutta kahdessa kohtaa hän mitä ilmeisimmin puhuu heistä. Erityisesti toinen lausuma

¹ Esim. Benko 1985; Wilken 2003. Kiitän dos. Petri Luomasta ja dos. Risto Uroa useista tämän artikkelin eduksi koituneista huomioista.

² Epiktetoksesta ja hänen teoksistaan yleisesti: esim. Huttunen 2003, 6–9; Long 2002, 7–66.

³ Millar 1965.

⁴ Nikopoliin asemasta: esim. Quinn 1990, 255.

paljastaa mielenkiintoisella tavalla juutalaisten ja kristittyjen välisen suhteen, jossa lopullista välirikkoa ei vielä näytä tapahtuneen.

Pelottomat galilealaiset

Keskustelussa 4.7 Epiktetos puhuu pelottomuudesta ja viittaa ohimennen myös pelottomiin galilealaisiin. Keskustelun alussa hän kuvaa kuinka ymmärtämättömät lapset tai suoranaiset hullut eivät pelkää tyrannia, henkivartijoita ja miekkoja (1–5). Tämän jälkeen hän esittää muita syitä olla pelkäämättä.

εἴτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς ταῦτα καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι· ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται μαθεῖν ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποίηκεν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.

Jos siis joku voi hulluuden takia suhtautua tällä tavoin näihin asioihin – ja galilealaiset tottumuksesta –, eikö kukaan voi järjen ja todistelun perusteella oppia, että Jumala on tehnyt kaiken maailmassa? (*Kesk.* 4.7.6.)

Viittaus Jumalaan, joka on tehnyt kaiken, aloittaa pitkän esityksen (6–11). Siinä Epiktetos pyrkii osoittamaan, miten pelottomuus on filosofisesti todistettavissa ja suosittelee tällaista filosofista pelottomuutta. Lapset, hullut ja galilealaiset ovat hänen päättelynsä lähtökohta. Tyranni, henkivartijat ja miekat eivät synnytä heissä pelkoa, joten pelon syy ei voi olla näissä asioissa vaan pelkäävässä ihmisessä itsessään.

Galilealaisten on jo varhain ymmärretty tarkoittavan kristittyjä. Kristillinen kommentaattori varhaiskeskiajalta,⁵ mahdollisesti piispa Arethas Kesarealainen (800-900-luvuilla), huomautti tässä kohden: “Aiemmin sanoin, että hän näyttää lukeneen evankeliumeita. Nyt hän kuitenkin muistaa myös itse kristityt, vaikka se ei olisi välttämätöntä. Eiväthän spartalaiset tehneet mitään vähempää.” Kommentaattori näyttää pitävän Epiktetoksen mainintaa

⁵ Kommentit on luettavissa Schenklin Epiktetos-edition yhteydessä. Kommentaattorista: Spanneut 1962, 674–675.

galilealaisista vahvistuksena olettamukselleen, että Epiktetos on saanut kristillisiä vaikutteita. Olettamuksen evankeliumin lukemisesta hän on esittänyt *Kesk.* 3.22.53 perusteella, jossa on analogia Jeesuksen vihollisrakkauden opetukselle.⁶

Käsitys siitä, että Epiktetos olisi omaksunut kristillisiä näkemyksiä, sai puoltajia vielä uudella ajalla.⁷ Tätä käsitystä vastaan asettui *Adolf Bonhöffer*, joka perusteellisessa tutkimuksessaan *Epiktet und das Neue Testament* (1911) pyrki osoittamaan, ettei Epiktetoksen filosofisissa opeissa ole uusitestamentillisia tai yleisemminkään kristillisiä vaikutteita. Bonhöfferin näkemys on lyönyt itsensä läpi.

Vaikka Bonhöffer kielsikin kristilliset vaikutteet Epiktetoksen filosofiassa, hän myönsi Epiktetoksen tienneen kristityistä. Bonhöfferin mukaan “galilealaiset” tarkoittaa kristittyjä,⁸ ja useimmat tutkijat pitävät sitä itsestään selvänä.⁹ *Eduard Meyer* katsoo, että “galilealaiset” voisi periaatteessa tarkoittaa selootteja, mutta torjuu tämän tulkinnan: miten Epiktetos voisi ohimennen viitata ryhmään, joka oli tuhottu jo vuosikymmeniä aiemmin juutalaissodassa. Meyer päätyykin siihen, että kyse on kristityistä.¹⁰

Selootti-tulkinta sai kuitenkin vaikutusvaltaisen puoltajan, kun *Martin Hengel* yritti perustella sitä. Hengel viittaa siihen, että Epiktetos asui Roomassa juutalaissodan aikaan ja saattoi hyvinkin saada tietoja Palestiinassa käydystä sodasta. Hengel huomauttaa myös, että Josefuksen mukaan tikarimiesten – jotka

⁶ Huomautus on *Kesk.* 3.22.58 kohdalla, mutta viitanee yllä mainittuun kohtaan (Oldfather 1985, 151 n. 2).

⁷ Spanneut 1962, 630–631.

⁸ Bonhöffer 1911, 41–43.

⁹ Hartmann 1905, 267; Gulin 1926, 15; Stellwag 1933, 173; Karpp 1954, 1131; Spanneut 1962, 628; Sevenster 1966, 254–255; Benko 1980, 1077; 1985, 40; Oldfather 1985, 363 n. 1; 1995, xxvi; Hershbelle 1989, 2161

¹⁰ Meyer 1923, 530 n. 1.

hän samaistaa selootteihin vastoin aiempaa erotteluaan – maine levisi laajalle (Josefus, *Bell.* 7.409–421, 433–450).¹¹

On toki mahdollista, että Epiktetos tiesi selooteista. Jos hän olisikin kuullut näistä Rooman vuosinaan, voisiko hän vuosikymmeniä myöhemmin ohimennen viitata heihin olettaen, että kuulijat ilman muuta ymmärtäisivät viittauksen? Tuskin. Samasta syystä Epiktetoksen galilealaisia on vaikea samaistaa samannimiseen juutalaissodan aikaiseen vastarintaryhmään – jos sellaista ryhmää on edes ollut.¹²

Hivenen todennäköisemmin kyseessä voisi olla viittaus tikarimiehiin, jotka Josefuksen mukaan vaikuttivat juutalaissodan jälkeen Egyptissä ja Kyrenaikassa. Näillä seuduin puhkesi juutalaiskapina vuonna 115 jKr.,¹³ joten se on Epiktetoksen luennoissa saattanut olla ajankohtainen tapahtuma. Kysymys voisi siis olla tikarimiesten perintöä jatkaneesta ryhmästä. Tämä on kuitenkin puhdas arvaus, sillä meillä ei ole mitään tietoa tällaisesta galilealaisten ryhmästä. 130-luvulla Palestiinassa juutalaiskapinan aloittanut Bar Kokhba puhuu eräässä kirjeessään galilealaisista, mutta nimitys on ilmeisesti ymmärrettävä puhtaan maantieteellisesti.¹⁴

Justinos Marttyyri (*Dial. cum Tryph.* 80) ja Hegesippus (Eusebius, *Kirkkohistoria* 4.22.7) mainitsevat galilealaisten juutalaislahkon ilman lähempää kuvausta. Sekä Justinos että Hegesippus elivät toisella vuosisadalla jKr., joten heidän mainitsemansa galilealaislahko on saattanut olla Epiktetoksen aikainen. Mishnassa galilealaisten kerrotaan arvostelleen sitä, että avioerokirjaan kirjoitettiin Mooseksen nimen rinnalle maallisen vallanpitäjän nimi (*m. Yadaim* 4.8).

¹¹ Hengel 1976, 60–61. Seloottien ja tikarimiesten erottelu: Hengel 1976, 49. Hengelin lisäksi Applebaum (1971, 164) samaistaa galilealaiset selootteihin.

¹² Zeitlinin (1974) mukaan tällainen ryhmä on ollut, mutta näkemys on saanut kritiikkiä (Huuhtanen 1984, 129–131).

¹³ Kapina levisi myös Syyriaan ja Kreetalle. Ks. Hengel 1983. Vrt. *Kesk.* 1.22.4.

¹⁴ Wise 1992, 605.

Mishnan galilealaiset näyttävät siis suhtautuneen vallanpitäjiin tavanomaista kriittisemmin, ja samaa edellyttää myös Epiktetoksen kuvaus pelottomuudesta tyrannin edessä. Tästä huolimatta on epätodennäköistä, että Epiktetos olisi tarkoittanut Mishnan kuvaamia galilealaisia. Lahkon olisi pitänyt olla kuuluisa, jotta Epiktetoksen kuulijat olisivat voineet ymmärtää ohimenevän viittauksen. Näin ei kuitenkaan ollut. Lahkoa koskevien tietojen vähäisyys osoittaa, ettei ryhmä ollut mikään kuuluisuus.¹⁵

Epiktetoksen ohimenevä maininta galilealaisista edellyttää, että ryhmä oli kuulijoille tuttu ilman lähempiä selityksiä. Todennäköisesti hän siis puhuu kristityistä. Vaikka meillä ei olekaan tietoa kristillisestä seurakunnasta Nikopoliissa Epiktetoksen aikana, heidän läsnäolonsa siellä on varsin todennäköistä. Ainakin heitä oli muualla Kreikan alueella ja Roomassa, jonne Epiktetoksella oli yhteyksiä.¹⁶ On paljon todennäköisempää, että kyse on kristityistä kuin selooteista tai jostakin muusta lähteissä mainituista, mutta kuulijoille kaukaisesta juutalaisryhmästä.

Ongelman muodostaa kuitenkin se, että ”galilealaiset” viittaa yksiselitteisesti kristittyihin ensimmäisen kerran vasta keisari Julianuksen kirjoituksissa neljännellä vuosisadalla.¹⁷ Uudessa testamentissa nimitys vielä kuvaa henkilöiden synnyin- tai asuinseutua. Esimerkiksi Pietari tunnistetaan galilealaiseksi hänen murteensa perusteella (Matt. 26:69,73).

Opetuslapsijoukon puhuttelu galilealaisiksi (ἄνδρες Γαλιλαῖοι) (Ap.t. 1:11) on ymmärrettävä viittauksena synnyinseutuun. Puhuttelu tarjoaa kuitenkin lähtökohdan ryhmänimelle, jossa viittaus maantieteellisen alueeseen jää takalalle. Tähän tapaanhan on syntynyt myös nimitys ”nasaretilaiset”, joka

¹⁵ Hengelin (1976, 58–60) tulkinta, että Mishnan galilealaiset tarkoittavat selootteja, on pelkkä arvaus.

¹⁶ Hock (1991) kartoittaa Epiktetoksen suhdeverkostoa.

¹⁷ Hengel 1976, 60–61. Kerrotaan, että toisella vuosisadalla elänyt gnostilaisen Valentinoksen olisi nimittänyt Kristuksen kahteen luontoon uskovia galilealaisiksi, mutta teksti on varsin myöhäinen eikä kuvanne kovinkaan luotettavasti Valentinoksen näkemyksiä (Markschies 1992, 270–275; Dunderberg 2001, 116 n. 18).

Apostolien teoissa viittaa yleisesti kristittyihin (Ap. t. 24:5) ja myöhemmin yhteen juutalaiskristilliseen ryhmään.¹⁸ Kristittyjen ryhmänimenä “galilealaiset” on saattanut syntyä samalla tavoin.

Philip F. Esler on viime aikoina kiinnittänyt huomiota siihen, että ryhmillä, joilla on maantieteestä juontuva nimi, on aina side myös nimen viittaamaan maantieteelliseen alueeseen. Esler on sitä mieltä, että οἱ Ἰουδαῖοι tulisi aina kääntää “juudealaiset” (“Judeans”) eikä “juutalaiset” (“Jews”).¹⁹ Juuri maantiede oli keisari Julianuksenkin mielessä, kun hän nimitti kristittyjä galilealaisiksi. “Galilealaiset” asetti kristinuskon “nurkkakuntaiselle” paikalle keisarin uusplatonistisessa maailmanselityksessä, sillä hän vastusti kristittyjen universaalisuusväitteitä.²⁰

Epiktetoksella “galilealaiset”-nimellä tuskin on mitään ohjelmallista merkitystä, sillä Julianuksesta poiketen Epiktetos ei erityisesti vastusta kristittyjä. Epiktetos näyttää vain omaksuvan nimityksen, jota kristityistä käytettiin. Nimitys viitanee yksinkertaisesti kristinuskon maantieteellisiin alkulähteisiin eikä edellyttäne, että jokainen galilealainen on syntynyt Galileassa.

Se, että “galilealaiset” tarkoittaa kristittyjä seuraavan kerran vasta neljännen vuosisadan lähteissä, herättää kysymään, onko “galilealaiset” myöhempi lisäys tekstiin. *Keskustelujen* teksti on säilynyt yhdessä keskiaikaisessa käsikirjoituksessa, josta muut käsikirjoitukset ovat kopioita. Myöhempien täydennysten olemassaolo ei siis ole poissuljettu. *Johannes Schweighäuser* esitti 1700-luvun lopulla, että sanat οἱ Γαλιλαῖοι ovat tekstiin kopioitu marginaalihuomautus.

Schweighäuser perustelee ratkaisuaan sillä, että Paavalin mukaan pakanat pitivät kristillistä saarnaa hulluutena (μωρίαν) (1. Kor. 1:23). Niinpä Epiktetoskaan ei olisi voinut nähdä pelottomuuden syynä tottumusta vaan

¹⁸ Nasaretilaisista: Luomanen 2002.

¹⁹ Esler 2003, 40–76. Cohen (1999, 69–106) katsoo, että käännös “juutalaiset” on puolustettavissa, kun kyse on selvästi uskonnollisesta termistä, ei kansallisesta määreestä.

²⁰ Hargis 1999, 117–118.

hulluutta.²¹ Perustelu ei vakuuta, sillä toisen vuosisadan lopulla kirjoittanut Galenos arvosti kristittyjen elämäntapaa ja arvosteli näitä vain filosofisten perusteiden puutteesta.²² Pakanankaan ei tarvinnut leimata kristittyjä suorastaan hulluiksi.

On myös mahdollista, että kristitty kopioitsija on sekoittanut alun perin tekstissä olevan toisen sanan tutumpiin galilealaisiin. Epiktetoksen käyttämistä sanoista lähimmäksi tulee galloksia eli Kybelen pappeja tarkoittava sana Γάλλοι (*Kesk.* 2.20.17), jonka pohjalta voidaan muodostaa myös substantivoitu adjektiivi οἱ Γαλλῶι. Epiktetoksen mukaan gallostien erikoisen toiminnan syynä oli viini ja μανία eli uskonnollinen hurmos.

Vaikka μανία mainitaan myös tarkasteltavassa tekstikohdassa, se ei siinä tarkoita uskonnollista hurmosta vaan pelkkää hulluutta. Hulluus ei myöskään ole galilealaisten ominaisuus vaan tottumus. Siksi viittaus galilealaisiin tuskin on syntynyt kopiointivirheenä Kybelen pappeihin viittaavasta sanasta.

Jotkut tutkijat ovat Schweighäuserin tavoin hämmästelleet Epiktetoksen kuvausta kristittyjen pelottomuuden syystä, mutta korjanneet juuri syyhyn viittaavan sanan ἔθους, ”tottumuksesta”. Varhaisimmat korjausehdotukset ovat ἀπονοίας (”järjettömyydestä”) ja ἐνθουσιασμοῦ (”innosta”).²³ Jälkimmäinen on puhdas arvaus, ensin mainittu perustuu edeltävään tekstiin, jossa ἀπόνοια on hulluuden synonyymi (*Kesk.* 4.7.5). Galilealaisten pelottomuuden peruste sijaitsee kuitenkin lauseessa niin, että se luonnollisimmin kuvaa jotakin hulluudesta poikkeavaa.²⁴

²¹ Schweighäuser 1799c, 913–915. Myöhemmin Barnes (1997, 63 n. 157) on yhtynyt Schweighäuserin ratkaisuun.

²² Benko 1980, 1098–1100; 1985, 140–145. Galenoksen näkemys tulee parhaiten esiin arabian kielellä säilyneessä tekstissä, johon Benko viittaa.

²³ Ks. Schenklin tekstikriittinen apparaatti.

²⁴ Mikäli galilealaisten pelottomuuden peruste olisi hulluudelle synonyyminen järjettömyys, lause oli luontevammin toisessa muodossa, esimerkiksi: εἴτα ὑπὸ μανίας καὶ ἀπονοίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς τὰ ὡς οἱ Γαλιλαῖοι.

Eräs tutkija korjaa πειθοῦς (“vakuuttuneisuudesta”), koska kristittyjen pelottomuuden syy oli Lukianoksen mukaan vakuuttuneisuus kuolemattomuudesta (*Peregrinoksen polttoitsemurha* 13).²⁵ Toinen tutkija huomauttaa tähän, että neutraali “vakuuttuneisuus” sopii hulluuden rinnalle yhtä huonosti kuin “tottumus”. Plinius Nuoremman (*Kirjeet* 10.96) ja Marcus Aureliuksen (*Itselleni* 11.3) kristittyjä koskeviin lauselmiin vedoten hän ehdottaa korjausta ἀπειθείας (“tottelemattomuudesta”).²⁶ Kolmas kehittää kahden muun tutkijan ajatuksia eteenpäin: Epiktetoksella on oma sanansa järjetöntä vakuuttuneisuutta varten, ja teksti on korjattava sitä käyttäen πῶθους. Sitä paitsi, hän huomauttaa, Epiktetos puhuu kristityistä käyttäen tätä sanaa (*Kesk.* 2.9.20).²⁷

Kaikki “tottumuksen” korjausehdotukset ovat hypoteettisia ja tarpeettomia. Teksti on asiayhteydessään ymmärrettävä eikä se ylistä kristittyjä sillä tavoin, että kirjoittajan olisi pakko olla kristitty.²⁸ Virkkeen rakenteessa (μέν – δέ) kristityt rinnastuvat hulluihin, joiden osoittama pelottomuus on vastakohtana järkipäiseen todisteluun perustuvalle pelottomuudelle. Kristityillä ei siis ole sen filosofisempia perusteita kuin hulluillakaan. Tämä ei tarkoita, että kristityt olisivat joka suhteessa samanlaisia kuin hullut. Itse asiassa kristittyjen pelottomuus ei lainkaan perustu hulluudelle vaan tottumukselle.

Epiktetoksen käsitteistössä tottumuksella (τὸ ἔθος) ei ole mitään yksiselitteistä suhdetta järkeen tai hulluuteen.²⁹ Hulluus on selvästi järjenkäytön vastakohta ja Epiktetos rinnastaakin sen mielettömyyteen (ἀπόνοια) (*Kesk.* 4.7.5). Tottumus puolestaan ei viittaa älyllisiin kykyihin vaan totunnaiseen

²⁵ Meiser 1910.

²⁶ Corssen 1910.

²⁷ Kronenberg 1910. On kaikkea muuta kuin itsestään selvää, että *Kesk.* 2.9.20 viittaa kristittyihin.

²⁸ Vrt. Josefuksen tekstissä oleva kuvaus Jeesusuksesta (*Antiquitates* 18.63–64), joka on melko varmasti kristillinen lisäys (Kiilunen 1997, 32–33).

²⁹ Tottumuksesta: vrt. Huttunen 2003, 301–302, 307–308. Järjen ja tottumuksen suhteesta virheellisesti: Corssen 1910.

ajattelutapaan, joka kehittyy lapsuudesta saakka ja joka näkyy toimintana (*Kesk.* 2.9.14; 3.19.4–6).

Epiktetoksen mukaan ihmiset voivat tottumuksen voimasta toimia väärin jopa silloin kun tietävät, miten heidän tulisi toimia. Tällöin on tietoisesti kasvatettava oikeaa tottumusta omaksumalla lyhyitä oppilauselmia (κονόμες), joihin filosofiset periaatteet kiteytyvät. Nämä lausemat on sitten palautettava mieleen käytännön ratkaisujen perusteeksi, esimerkiksi: “Kun kuolema näyttää pahalta, on pidettävä käsillä [lauselmia] ‘pahaa on velvollisuus välttää’ ja ‘kuolema on välttämättömyys’.” (*Kesk.* 1.27.3–7.)³⁰

Epiktetoksen käsitys tottumuksesta antaa ymmärtää, että hänen mielestään kristitytkin ovat oppilauselmien avulla totuttautuneet pelottomuuteen. Epiktetoksen oppilauselmiin viittaava sana (κονόμες) voi myös kristillisissä teksteissä tarkoittaa oppilauselmia tai oppeja (Gal. 6:16; 1. Klem. 7:2).³¹ Kristilliseenkin käyttöön tullut 4. Makkabealaiskirja puhuu filosofian opeista, joita pelottomuuden voittamiseksi tulisi noudattaa (7:21). Näissä teksteissä oppien sisältö poikkeaa kuitenkin selvästi Epiktetoksen filosofiasta.³² Tässä onkin syy siihen, miksi kristittyjen pelottomuus ei Epiktetoksen mielestä perustunut järkeen ja todisteisiin, siis oikeaan filosofiaan.

Epiktetoksen tuntemus kristityistä ei jäänyt pakanamaailman poleemisimpien taikausko-leimojen tasolle. Ei tosin ole syytä olettaa, että Epiktetos olisi mitenkään syvällisesti tuntenut kristittyjä, mutta hän ja hänen kuulijansa näyttävät tietävän enemmän kuin lyhyestä viittauksesta ensi silmäyksellä voisi päätellä. Epiktetoksella on filosofisesti muotoiltu käsitys kristittyjen opetuksista ja käytännöistä, joihin hän ohimennen viittaa ikään kuin kaikille tutuna asiana.

Kastetut juutalaiset – kristittyjä?

³⁰ Oppilauselmista Epiktetoksella: Newman 1989, 1496–1502.

³¹ Beyer 1938.

³² Bonhöffer 1911, 119.

Tekstikohta *Kesk.* 4.7.6 osoittaa, että Epiktetos tunnisti kristityt omana ryhmänään. Kohdassa *Kesk.* 2.9.19–21 hän vertaa stoalaista juutalaiseen. Tekstissä juutalaisesta on piirteitä, jotka saavat kysymään, puhuuko Epiktetos enemmän kristitystä kuin juutalaisesta.

Teksti ja sen perusajatus

Keskustelussa 2.9 Epiktetos esittää, että jokainen tehtävä (ἐπαγγελία), esimerkiksi kirvesmiehen tai kielitieteilijän tehtävä, vaatii tehtävän mukaista toimintaa. Näin tehtävä “säilytetään” (σώζω), kun taas väärin toimimalla tehtävä “tuhotaan” (ἀπόλλυμι). Tämän jälkeen Epiktetos siirtyy tarkastelemaan filosofin tehtävää.³³ Stoalaisfilosofin on eletävä tehtävänsä mukaisesti, sopusoinnussa opettamiensa oppien kanssa. Pelkkä tekninen keskustelu filosofisista opeista ei tee filosofia.

(19) τί γὰρ διαφέρει ταῦτα ἐξηγεῖσθαι ἢ τὰ τῶν ἑτεροδόξων; τεχνολόγει νῦν καθίσας τὰ Ἐπικούρου καὶ τάχα ἐκείνου χρηστικώτερον τεχνολογήσεις. τί οὖν Στωικὸν λέγεις σεαυτόν, τί ἑξαπατᾷς τοὺς πολλούς, τί ὑποκρίνη Ἰουδαῖος ὢν Ἕλληνας; (20) οὐχ ὁρᾷς, πῶς ἕκαστος λέγεται Ἰουδαῖος, πῶς Σύρος, πῶς Αἰγύπτιος; καὶ ὅταν τινὰ ἐπαμφοτερίζοντα ἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν “οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ’ ὑποκρίνεται”. ὅταν δ’ ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ἡρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος. (21) οὕτως καὶ ἡμεῖς παραβαπτισταί, λόγῳ μὲν Ἰουδαῖοι, ἔργῳ δ’ ἄλλο τι, ἀσυμπαθεῖς πρὸς τὸν λόγον, μακρὰν ἀπὸ τοῦ χρῆσθαι τούτοις ἃ λέγομεν, ἐφ’ οἷς ὡς εἰδότες αὐτὰ ἐπαιρόμεθα.

(19) Mitä eroa on sillä, että selittää näitä [stoalaisten oppeja] tai muiden koulukuntien oppeja? Istu nyt, tee päätelmiä Epikuroksen opeista ja pian teet niitä häntäkin paremmin. Miksi siis sanot itseäsi stoalaiseksi, miksi harhautat ihmisiä, miksi näyttelet kreikkalaisia vaikka olet juutalainen? (20) Etkö huomaa, millä perusteella kutakin ihmistä sanotaan juutalaiseksi,

³³ Filosofin tehtävästä: Bonhöffer 1890, 11–13.

syyrialaiseksi tai egyptiläiseksi? Kun näemme jonkun horjuvan kahden vaiheilla, meillä on tapana sanoa: “Ei hän ole juutalainen, näyttelee vain.” Mutta kun joku omaksuu kastetun ja valinnan tehneen miehen *pathoksen*³⁴, silloin hän myös todella on juutalainen ja häntä sanotaan sellaiseksi. (21) Samoin myös me olemme väärinkastajia, puheissa juutalaisia, teoissa jotain muuta. Me emme ole sopusointua puheidemme³⁵ kanssa, vaan kaukana siitä, että soveltaisimme näitä asioita, joista puhumme ja joista ylpeilemme, koska tiedämme ne. (*Kesk.* 2.9.19–21.)

Epiktetoksen perusajatus on selvä: sanojen ja tekojen tulisi olla sopusoinnussa. Tätä hän havainnollistaa puhumalla stoalaisesta metaforisesti juutalaisena. Metaforan käyttö on kuitenkin yksityiskohdissaan sekava. Epiktetos sanoo, että stoalainen kuulija (“sinä”)³⁶ on juutalainen, joka näyttelee kreikkalaisia (jae 19) ja tarkoittaa jakeessa 21, että “me” paikallaolijat olemme juutalaisia vain puheissa.

“Juutalainen” näyttäisi siis viittaavan stoalaiseen. Väliin jäävän jakeen 20 perusteella syntyy kuitenkin vaikutelma, että stoalaista kuulijaa verrataan henkilöön, joka *ei ole* juutalainen vaan ainoastaan näyttelee juutalaista. Näin tulkittuna teksti olisi ristiriitainen:

Jae 19: kuulija on juutalainen, mutta näyttelee kreikkalaisia

Jae 20: kuulija ei ole juutalainen, mutta näyttelee juutalaista

Jae 21: kuulija on juutalainen, mutta vain puheissa

Ristiriitaa on pyritty ratkaisemaan tekstikriittisellä korjauksella jakeeseen 19. Kaikki korjaus ehdotukset sisältävät pienin muunnelmin lukutavan, joka Schenklin ja Oldfatherin tekstieditioiden myötä on kopioitunut laajasti tutkimuksiin: “...miksi näyttelet juutalaista vaikka olet kreikkalainen (᾽λουδαῖον ὢν “Ελλην).”

³⁴ Tulkintaongelmien takia sana on jätetty kääntämättä. Sen käännösmahdollisuuksia käsitellään jäljempänä.

³⁵ Käännösvaihtoehto: “järjen/järkemme”.

³⁶ Tekstissä persoonamuodot vaihtelevat diatribi-tyylille ominaisella tavalla varsin vapaasti, joten “sinä” viittanee yleisesti läsnäolijoihin samoin kuin “me” jakeessa 21.

Korjaus poistaisi edellä kuvatun ristiriidan, sillä Epiktetos puhuisi jakeissa 19 ja 20 yhtäpitävästi, että “sinä” ei ole juutalainen vaan ainoastaan näyttelee juutalaista. Juutalaiset puheet jakeessa 21 viittaisivat siten näyttelijän esittämiin repliikkeihin. Korjaukseen ei kuitenkaan ole aihetta. Käsikirjoituksen lukutapa on ymmärrettävä.

Jakeessa 19 Epiktetos hahmottaa juutalaisuuden (stoalaisuus) ja kreikkalaisuuden (ei-stoalaisuus) välistä suhdetta teatterimielikuvan avulla: ihmisen on näyteltävä oma roolinsa (πρόσωπον) maailmassa.³⁷ “Sinä” on kuitenkin ottanut väärän roolin: hän esiintyy kreikkalaisten rooleissa vaikka onkin juutalainen ja puhuu juutalaiselle ominaisia asioita. Esiintyminen viittaa nyt elämäntapaan, ei puheisiin: “sinä” sanoo olevansa stoalainen (juutalainen), mutta esiintyy käytännössä kreikkalaisten rooleissa.

Epiktetos sanoo, että “sinän” ristiriita oikean roolin (juutalainen), esitettyjen roolien (kreikkalaiset) ja itsemäärittelyn (juutalainen) välillä harhauttaa ihmisiä. Jakeessa 20 hän kertoo, että ihmisillä on tapana (εἰώθαμεν)³⁸ pitää elämäntapaa merkinä henkilön todellisesta identiteetistä. “Esiintyminen” tarkoittaakin tässä toista kuin jakeessa 19: se ei nyt tarkoita elämäntapaa vaan jotain pintapuolisia merkkejä, ehkä puheita.

Jakeessa 19 esiintymisestä (ὑποκρίνομαι) roolissa puhutaan stoalaisen filosofian mukaisesti myönteisenä ilmiönä ja kritiikki kohdistuu vain siihen, että henkilö on ottanut väärän roolin. Jakeessa 20 esiintymisestä puhutaan yleisen kielenkäytön mukaisesti pinnallisena, ulkokohtaisena ja valheellisena näyttelemisenä. Samankaltaisuus uusitestamentilliseen ulkokultaisuuteen (ὑπόκρισις) on ilmeinen (esim. Gal. 2:13–14).³⁹

Jakeen 19 mukaan yleinen käsitys on harhautunut. Epäjuutalaisella elämäntavallaan henkilö harhauttaa ihmiset luulemaan, ettei hän todellisuudessa

³⁷ Epiktetoksen rooliajattelusta ja sen taustoista antiikissa: Gretenkord 1981, 227–230; Huttunen 2003, 168.

³⁸ Epiktetos viittaa yleiseen näkemykseen me-muodossa ja passiivilla. Nolland (1981, 181) katsoo, että verbi εἰώθαμεν osoittaa sananlaskua.

³⁹ Vrt. Wilckens, Kehl & Hoheisel 1988, 1209.

olisi lainkaan juutalainen. Epiktetos kylläkin myöntää, että ihmiset ovat tavallaan myös oikeassa: juutalaisesta tulee täydessä mielessä juutalainen, kun hän ei enää horju kahden roolin välillä. Juutalaisuus on kuitenkin eräänlainen perusidentiteetti, josta pitäisi tehdä käytännön elämässäkin totta. Tähän ei jakeen 21 mukaan ole kuitenkaan vielä päästy: läsnäolijoiden juutalaisuus – jolla hän siis metaforisesti viittaa omaan ja kuulijoiden stoalaisuuteen – näkyy vain sanoissa, ei teoissa.

Lainasanastoa

Epäselvyyksistä huolimatta voidaan ymmärtää, mitä Epiktetos tahtoo juutalaismetaforan avulla sanoa stoalaisuuden toteuttamisesta. Stoalaisen vertaaminen juutalaiseen ei ole vailla vertailukohtia. Josefus vertasi fariseuksia stoalaisiin (*Vita* 12).

Uusia kysymyksiä herää, kun katsotaan, mitä käsitystä juutalaisuudesta metafora edellyttää. Huomiota herättävin on sana *pathos*, jota tulkintaongelmien takia ei ole lainkaan suomennettu. Muualla Epiktetos puhuu *pathoksesta* yhdeksän kertaa.⁴⁰ Näissä kohdissa sanalla on stoalaisen emotioteorian mukaisesti ehdottoman kielteinen merkitys.⁴¹

Epiktetoksen mukaan *pathos* syntyy, kun ihminen ei saa haluamaansa tai saa, mitä ei halua. Se ilmenee esimerkiksi levottomuutena, pelästymisenä, onnettomuuden kokemuksina, murheina, valituksina ja kateutena (*Kesk.* 3.2.3; vrt. 1.27.9–10). *Pathos* on kuin sairaus tai pahoinpitelyn jälki, joka pitää hoitaa perusteellisesti pois, ettei ihminen muutu niille yhä vastustuskyvyttömämmäksi (*Kesk.* 2.18.10–11; 4.8.27–29).

Epiktetos toteaa, että ihmisen moraali on kohdallaan ilman *pathosta*: tällainen ihminen ylistää hyveellisiä ihmisiä (*Kesk.* 3.1.8). Sanomatta jää, millaisia

⁴⁰ *Kesk.* 1.4.26; 1.27.10; 2.18.11; 3.1.8; 3.2.3 (kaksi kertaa); 4.1.57; 4.8.28; *Fragm.* 20.

⁴¹ Stoalaisesta *pathos*-käsitteestä: Forschner 1995, 114–123; Brennan 1999, 21–39. Bonhöffer (1890, 276–280) on analysoinut sitä, miten varhaisstoalaiset käsitykset *pathoksesta* heijastuvat Epiktetoksella, ei niinkään *pathos*-sanon käyttöä Epiktetoksella.

ihmisiä ylistellään *pathoksen* vallassa. Se on Epiktetoksen mielestä sanomattakin selvää – *pathos* liittyy paheisiin. Tätä taustaa vasten on suorastaan hämmäntävää, että Epiktetos kohottaa myönteiseksi esimerkiksi henkilön, jolla on *pathos*. Kuvaavaa hämmennykselle on sanan kirjavat käännökset, joista osa viittaa mielenlaatuun, osa elämäntapaan.⁴²

Teoriassa on mahdollista, että *pathos* ei olisi todellisen stoalaisen vaan ainoastaan todellisen juutalaisen piirre: niin kuin kielteinen *pathos* tekee todellisen juutalaisen, niin jokin toinen, positiivisempi piirre tekee todellisen stoalaisen. Ei ole kuitenkaan todennäköistä, että Epiktetos maalaisi juutalaisista kielteistä kuvaa.

Mualla Epiktetos mainitsee juutalaiset puhuessaan eri kansojen ruokasäännöksistä, joihin filosofian avulla voisi saada selvyuden (*Kesk.* 1.11.12–15; 1.22.9). Vaikka Epiktetos kenties ajattelee, että juutalaisilla on filosofisia virheitä, hän epäilemättä näkee niitä muillakin kansoilla. Mikään ei viittaa siihen, että hänellä olisi syytä leimata jokin yksittäinen kansa sanalla *pathos*.⁴³ Siksi on oletettavaa, että *pathos* on tässä kohtaa Epiktetokselle poikkeavalla tavalla myönteisessä merkityksessä.

Sanalla *pathos* on passiivisen, toiminnan kohteena olemisen sävy, mutta asiayhteys edellyttää sen näkyvän jollakin tavalla toiminnassa. Epiktetos nimittäin kritisoi sitä, että henkilö puhuu stoalaisuudesta, mutta ei elä sen mukaan. Ihanteena olisi toimia puheiden mukaan. Tätä ongelmaa ei *pathoksen* omaksuneella juutalaisella ole ja siksi hänen elämäntapansa kelpaakin esimerkiksi.

⁴² Mielenlaatuun viittaavia käännöksiä: “adfectus”, “animi sensus” (Schweighäuser; Schweighäuser 1799b, 420), “sentiments” (Sharp 1914, 134), “attitude of mind” (Oldfather), “Erlebnis” (Bauer 1971, βάρπτω), “Gemütsart” (Berger-Colpe 1987, 269). Elämäntapaan viittaavia käännöksiä ovat selvimmin Oepken (1933, 533) “Unbequeme Lebensweise” ja “Verfolgung” ja jossain määrin Whittakerin (1984, 89) “consequences”. Hartmann tulkitsee, että *pathos* ja ἡρημένον tarkoittaa “die gerichtliche Verfolgung”. Vrt. myös Bonhöffer 1911, 41 n. 2.

⁴³ Samansuuntaisesti Gager 1983, 76–78.

Asiayhteyteen sopisi tottumus, joka Epiktetoksen mukaan synnytti galilealaisissa rohkeaa toimintaa. Tällainen tulkinta edellyttäisi kuitenkin tekstikriittistä korjausta (ἔθος pro πάθος). Vapaata korjausta paremmin perusteltua on olettaa, että Epiktetos lainaa filosofiselle kielenkäytölle vierasta terminologiaa. Eihän hän puhu muualla kasteestakaan.

Lainasanaston käyttö näkyy myös siinä, että se luo tekstiin jännitteitä. *Pathos* on “kastetun ja valinnan tehneen miehen” *pathos*. Se on siis henkilöllä kasteen ja valinnan seurauksena. Yllättäen Epiktetos kuitenkin sanoo, että *pathos* pitää vielä omaksua (ἀναλάβη). Jos *pathos* on kasteen ja valinnan seuraus, miksi se pitäisi vielä erikseen omaksua? *Pathoksen* määreet, kaste ja valinta, eivät näytä ongelmattomasti sopivan yhteen omaksumisen kanssa. Erityisen voimakkaaksi jännite muodostuu verbien “omaksua” (ἀναλαμβάνω) ja “valita” (αἰρέω) välille. Epiktetoksen terminologian valossa ne merkitsevät samaa ja synnyttävät tautologian.

Verbi ἀναλαμβάνω voidaan Epiktetoksella toisinaan kääntää “pukeutua” (*Kesk.* 1.29.45; 4.8.15,34), “nousta pystyyn” (*Kesk.* 1.11.27; 3.25.4) ja “palauttaa / painaa mieleen” (*Kesk.* 2.16.5; 3.25.1). Nämä merkitykset eivät sovi tutkittavan tekstin asiayhteyteen. Yleisemmin Epiktetos käyttää verbiä merkityksessä “omaksua” jokin taito tai oppi (*Kesk.* 1.20.13; 2.19 otsikko; 3.5.4; 3.21.1,3,16; 3.26.13; 4.8.11,16) ja “omaksua” kokonainen rooli (πρόσωπον) tai elämänmuoto (*Kesk.* 1.29.57; 3.20.6; *Käs.* 37).⁴⁴ On ilmeistä, että tutkittavassa tekstissä verbi on viimeksi mainitussa merkityksessä. Henkilö omaksuu juutalaisen elämänmuodon.

Verbin αἰρέω merkitys Epiktetoksella liittyy erilaisiin valintoihin. Käytännön elämässä ihminen tekee valintoja (*Kesk.* 1.28.6; 1.29.28; 2.22.8; 2.23.35; 3.24.44). Ratkaisujen pohjana on järjen valinta (*Kesk.* 2.2.20; 3.24.58; *Käs.* 32.3). Lähimmäksi tutkittavaa tekstikohtaa tulevat ne kohdat, joissa Epiktetos puhuu valinnasta hyvän ja huonon elämäntavan välillä (*Kesk.* 1.9.24;

⁴⁴ Vrt. Diogenes Laertios (7.160) kertoo stoalaisen Aristonin sanoneen: “Viisas on kuin hyvä näyttelijä (ὁ ποκριτῆς). Omaksuupa Thersiteen tai Agamemnonin roolin (πρόσωπον ἀναλάβη), hän esittää kumpaakin niin kuin pitääkin.”

4.2.3,7; 4.6.13). Erityisesti *Kesk.* 4.2.3–7 tarjoaa läheisen analogian. Siinä Epiktetos kehottaa jättämään häilymisen kahden vaiheilla (ἐπαμφοτερίζων) ja valitsemaan elämäntapansa.

Elämäntavan valinnan (αἵρεώ) ja omaksumisen (ἀναλαμβάνω) välinen merkitysero ei ole suuri ja synnyttää tautologian. Predikaattina ἀναλαμβάνω on painokkaammassa asemassa ja se on todennäköisesti tietoisesti valittu ilmaus. Sen sijaan partisiippina oleva αἵρεώ näyttää Epiktetoksen suussa menettäneen merkityssisältönsä, mikä selittäisi tautologian synnyn. Lainasanana *pathos* määreenä αἵρεώ lienee myös laina. Tulkinta saa tukea myös siitä, että Epiktetos ei muualla muodosta verbistä αἵρεώ perfektiä.

Pathoksen ja valinnan väliin jäävä, Epiktetoksella ainoastaan tässä käyttämä kastaa-verbikin kuulunee lainasanastoon. Näin ollen Epiktetos lainaa jostakin ilmauksen “kastetun ja valinnan tehneen miehen *pathos*” (τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ἡρημένου). Toinen kastetermistöön liittyvä, kreikassa erittäin harvinainen “väärinkastaja” (παράβαπτιστής) lienee myös lainaus.

Kaste ei sinänsä kiinnosta Epiktetosta vaan siihen liitetty *pathos*. Epiktetos ei näe, että kaste sinänsä synnyttäisi *pathoksen*, vaikka lainattu ilmaus niin edellyttää (“kastetun ja ratkaisun tehneen miehen *pathos*”). *Pathoksen* erottaminen kasteesta on selvästi Epiktetoksen oma painotus. Hän nimittäin ajattelee, että uskonnollinen riitti on vaikuttava vain, kun se tulkitaan rationaalisesti.

Rationaalisen tulkinnan korostus riitin kustannuksella tulee hyvin esiin, kun Epiktetos puhuu Eleusiin mysteereistä (*Kesk.* 3.21.13–16). Hän suhtautuu niihin uskonnollisella kunnioituksella,⁴⁵ muttei suinkaan viittaa tavanomaiseen ajatukseen, että pelkkä osallistuminen takaisi kuolemattomuuden.⁴⁶ Epiktetos ei uskonut kuolemanjälkeiseen elämään eikä hän myöskään ajatellut pelkän osallistumisen vaikuttavan mitään.⁴⁷

⁴⁵ Bonhöffer 1911, 321; Gulin 1926, 60.

⁴⁶ Klauck 2000, 103–105.

⁴⁷ Epiktetoksen käsitys kuolemanjälkeisestä olotilasta: Bonhöffer 1890, 65; 1894, 28; 1911, 293; Benz 1929, 36–41.

Epiktetoksen mukaan Eleusiin mysteereissä on tärkeää oikea asenne, jonka myötä voi ymmärtää, että “entisajan ihmiset ovat asettaneet kaikki nämä [mysteerimenot] kasvatukseksi ja ojennukseksi elämälle” (*Kesk.* 3.21.15). On siis tärkeää, että ihminen ymmärtää rationaalisesti mysteerien moraalisen sanoman. Samanlainen moraalinen painotus näkyy myös, kun hän puhuu kasteesta. Tärkeää ei ole kaste vaan siihen liitetty *pathos*, jonka myötä ihminen toimii omaksumiensa periaatteiden mukaisesti.

Mistä lainat?

Mistä Epiktetos on lainannut itselleen vieraat ilmaukset? Jonkinlaisia analogioita voi löytää muista filosofisista teksteistä. Epiktetoksen filosofiaa ihailnut Marcus Aurelius puhuu kerran *pathoksesta* ja “kasteesta” toistensa yhteydessä. Hänen mukaansa ihmisessä oleva jumaluus⁴⁸ tekee voittamattomaksi “niin, että mikään *emootio* (πάθος) ei lyö häntä maahan. Se tekee hänestä “oikeudenmukaisuudella läpeensä kastetun miehen (δικαιοσύνη βεβλαμμένον εἰς βάθος)” (*Itselleni* 3.4.3).

Marcus Aureliuksella “kastaa” tarkoittaa varsinaisesti värjäämistä upottamalla, mikä on tavanomainen kielikuva sielun tilasta.⁴⁹ Epiktetoksen tekstissä värjääminen tekee ajatuksesta liian monimutkaisen: se toisi metaforan (stoalainen - juutalainen) sisään uuden metaforan (värjäytyä juutalaiseksi). Sitä paitsi Marcus Aureliuksella *pathos* on tavanomaisessa stoalaisessa merkityksessä ja tarkoittaa haitallisia emootioita.⁵⁰

Epiktetoksen esiintymisterminologia voi periaatteessa viitata myös retoriikkaan. Retoriikassa *pathos* tarkoittaa kuulijassa herääviä tunteita, joita puhujan tulee tarkoituksenmukaisesti herättää ja ohjata (Aristoteles, *Retoriikka*

⁴⁸ Perustuu Farquharsonin (1968b, 560) tulkintaan.

⁴⁹ Farquharson 1968b, 561.

⁵⁰ Jotkut käsikirjoitukset tarjoavat lukutapavaihtoehdon βεβλαμμένον εἰς πάθος. Lukutapa on kuitenkin vaikeasti ymmärrettävissä ja edellyttää, että *pathos* on kielteisessä merkityksessä.

1356a, 1378a–1389a). Teoksessa *Korkeasta tyylistä*, joka on laitettu Longinoksen nimiin, *pathos* on yksi korkean tyylin lähde, mutta sillä ei tarkoiteta mitään “alhaista kuten sääliä, surua tai pelkoa” (8.1–2).

Epiktetoskin haluaa välttää Pseudo-Longinoksen mainitsemia emootioita, mutta kutsuu niitä nimenomaan *pathokseksi*, kuten edellä on todettu. Poikkeuksena on tutkittava teksti, jossa *pathos* ei tarkoita emootioita vaan jotain toimintaan ja elämäntapaan liittyvää. Retoriikassa tähän liittyviä asioita kutsuttiin yleensä eetokseksi (ἡθος).⁵¹ Sitä paitsi retoriikassa *pathosta* ei liitetty kasteeseen ja valintaan, joten Epiktetos tuskin on saanut lainojaan retoriikan termistöstä.

Se, että Epiktetos puhuu *pathoksesta* juutalaiselle ominaisena piirteenä, viittaa siihen, että laina tulisi nimenomaan juutalaisista lähteistä. Tähän sopii myös kasteterminologia. Perfekti βεβαμμένον viittaa siihen, että kaste on tapahtunut kerran ja sen seurauksena ihmisellä on *pathos*. Kysymys ei siten ole toistettavista puhdistusrituaaleista, joita antiikin uskonnoissa esiintyi yleisesti.⁵²

Kerran suoritettulla kasteella Epiktetos voisi periaatteessa tarkoittaa proselyyttikastetta, jossa juutalaisuuteen kääntynyt henkilö puhdistautui. Talmudin mukaan juutalaisuuteen kääntyminen tapahtui ympärileikkauksen, proselyyttikasteen ja uhraamisen myötä (esim. *b. Keritot* 9a). Uhraamisesta luovuttiin Jerusalemin tuhon (70 jKr.) jälkeen. Ennen kastetta ja ympärileikkausta käännynnäiselle kuvattiin juutalaisuuden vähemmän hohdokkaita puolia ja kysyttiin, miksi hän päätti kääntyä (*b. Yebamot* 47a–b).⁵³ Epiktetoksen mainitseman valinnan voisi ensi näkemältä liittää tällaiseen kysymykseen.

Ajatus siitä, että Epiktetos puhuisi proselyyttikasteesta, on kuitenkin ongelmallinen. Miksei hän puhu samalla myös ympärileikkauksesta, joka kuitenkin oli varsin tunnettu merkki juutalaisuudesta – taatusti kastetta

⁵¹ Ks. esim. Kraftchick 2001, 49–57.

⁵² Toisin Nolland, joka ei huomaa perfektin edellyttämää kerran suoritettua toimintaa. Kasteriiteistä: Oepke 1933, 582–534; Thomas 1950, 1167–1172; Sanders 1992, 222–230.

⁵³ Kääntymisestä tarkemmin: Moore 1955, 331–335; Bamberger 1968, 31–52; Schiffman 1985, 19–39; Cohen 1999, 198–238.

tunnetumpi?⁵⁴ Yritykset löytää Epiktetoksen tekstistä ympärileikkaus eivät ole saaneet kannatusta.⁵⁵ Kannatusta vaille on jäänyt myös se ajatus, että Epiktetoksen sanat heijastaisivat käytäntöä, jossa juutalaisuuteen kääntyneeltä ei olisi edellytetty ympärileikkausta.⁵⁶

Ympärileikkauksesta vaikenemiselle on varsin luonnollinen syy: Epiktetos ei puhu lainkaan ei-juutalaisesta,⁵⁷ joka kasteen kautta tulisi juutalaiseksi. Tutkijoiden yleisesti omaksuma käsitys, että Epiktetos puhuisi juutalaisuuteen kääntymisestä, perustuu Schenklin ja Oldfatherin tekstieditioiden välityksellä laajalle levinneeseen tekstikorjaukseen. Korjauksen mukaan jakeessa 19 puhuttaisiin juutalaisia näyttelevästä kreikkalaisesta, jolloin jakeen 20 kaste on luonnollista ymmärtää proselyyttikasteeksi. Tekstikorjaukseen ei kuitenkaan ole aihetta, kuten edellä on todettu.

Epiktetoksen ajatus on luettava käsikirjoituksen mukaisesti: kreikkalaisia näyttelevästä juutalaisesta tulee tosijuutalainen, kun hän omaksuu “kastetun ja valinnan tehneen miehen *pathoksen*”. Tekstissä ei siten puhuta pakanan muutoksesta juutalaiseksi, vaan juutalaisen tulemisesta paremmaksi juutalaiseksi. Ympärileikkaus ei kuulu tällaiseen muutokseen, joten Epiktetos ei luonnollisesti puhu siitä mitään. Myöskään proselyyttikaste ei liity paremmaksi juutalaiseksi tulemiseen, joten verbi βεβαμμένου viittaa johonkin muuhun.

Epiktetos esittää kaikki tekstissä mainitut juutalaiset kastettuina.⁵⁸ Sanat “*myös me olemme väärinkastajia* (παράβαπτισταί)” viittaavat siihen, että väärinkastajista on jo ollut puhe. Epiktetos tuskin voi tarkoittaa muuta kuin edellä

⁵⁴ Ympärileikkauksen tunnettuudesta, esim. Schiffman 1985, 24–25; Sanders 1992, 213; Feldman 1993, 155–158.

⁵⁵ Ympärileikkausta tarkoittavaksi on ehdotettu sanaa πάθος (Ysebaert 1962 n. 2) ja sanaa ἥρπμένου (Sharp 1914, 134–135).

⁵⁶ McEleney 1974, 332. McEleneytä kritisoi Nolland 1981, 179–182.

⁵⁷ Virheellisesti mm. Feldman 1993, 34; Kimelman 1999, 310–311; Murray 2004, 77–78; Stern 1974, 543–544; Spence 2004, 158–160.

⁵⁸ Samoin Wander 1998, 167.

mainittua kreikkalaisia näyttelevää juutalaista. Etuliite $\pi\alpha\rho\alpha$ – ilmaisee, että kastajat toimivat jollakin tavoin väärin, joten kastekaani ei ole pätevä.⁵⁹

Epiktetoksen metafora kastetuista ja väärinkastajista heijastanee kastekiistoja. Hän käyttää sanoja, jotka viittaavat kahteen erilaiseen kasteeseen: väärään kasteeseen kaikilla juutalaisilla (jae 21) ja *pathoksen* tuovaan oikeaan kasteeseen tosijuutalaisella (jae 20).

On teoriassa mahdollista, että ”väärinkastajat” olisi Epiktetoksen itse kehittänyt metaforan laajennus, jolla hän luo vastineen oikealle kasteelle. Tämä ei kuitenkaan ole todennäköistä. Kuten edellä on huomattu, Epiktetokselle metaforassa on oleellista *pathoksen* omaksuminen. Huonon stoalaisen metaforinen vastine on siis henkilö, joka ei ole omaksunut *pathosta*. Kaste on Epiktetokselle sivuseikka, josta hän mainitsee vain, koska kasteterminologia on hänen lähteessään liittynyt sanaan *pathos*. ”Väärinkastajat” on Epiktetoksella erikoinen sana ja mitä ilmeisimmin lainaa muualta. Tällöin se myös heijastanee muiden esittämiä väitteitä väärästä kasteesta.

Tavallisesti kastajaksi käännetty $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ ei edellytä, että kastaja ja kastettu ovat eri henkilöitä, joten kielellisesti sana sopii myös itse suoritettuun kasteeseen, jollainen proselyyttikastekin oli.⁶⁰ Väärinkastajilla saatetaan viitata myös toistettavien puhdistusriittien (esim. 3. Moos. 15; 4. Moos. 19) harjoittajiin, mikä on jopa todennäköistä. Tekstissähän ei puhuta juutalaiseksi kääntymisestä, mihin proselyyttikaste liittyy.

Tosijuutalaisen kaste (verbi $\beta\epsilon\beta\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$) on perfektimuodon perusteella kerrallinen eikä voi viitata toistettaviin puhdistusriitteihin. Koska kyse ei myöskään ole proselyyttikasteesta, se on luonnollisimmin ymmärrettävissä

⁵⁹ Sana $\pi\alpha\rho\alpha\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ esiintyy muuten vain kirkkoisilla, joilla se tarkoittaa skismaattisia kasteita suorittavia henkilöitä (Lampe 1961, $\pi\alpha\rho\alpha\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$). Vrt. Rudolph 1999, 482.

⁶⁰ Sanaa $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ tai sen johdannaisia on käytetty juutalaisista kastajalahkoista, jotka suorittivat toistuvia itsekasteita. Epiktetos tuskin tunsi näitä lahkoja, joten hän ei myöskään viittanut niihin. Lahkoista ja niiden nimityksistä: Rudolph 1999.

kristilliseksi kasteeksi. Tekstin edellyttämä kastekiista sopii hyvin siihen, että juutalaiset ja kristityt jossain määrin kilpailivat kasteriiteillään.⁶¹

Tekstin lainaukset ovat ilmeisesti kristillisestä lähteestä, sillä termi “väärinkastajat” leimaa juutalaiset kasteriitit pätemättömiksi (vrt. Justinos, *Dial. cum Tryph.* 19). Lisäksi sana βαπτιστής ja sen muunnelmät esiintyvät kristillisissä lähteissä kahta poikkeusta lukuunottamatta.⁶² Epiktetoksen käyttämille ilmaisuille ei ole osoitettavissa täsmällistä lähdettä, mutta piispa Ignatios Antiokialaisen kirjeissä on jossain määrin samanlaisia ilmaisuja ja näkemyksiä.

Ignatios kuljetettiin Roomaan teloitettavaksi samoihin aikoihin kuin Epiktetoksen *Keskusteluja* on kirjoitettu. Ignatioksella kärsimystä tarkoittava *pathos* on keskeinen sana ja liittyy aina tavalla tai toisella Kristuksen kärsimykseen.⁶³ Seurakunnan on pysyttävä *pathoksessa* (Ign. *Ef.* päällekirjoitus), jonka voimalla Kristus kutsuu ihmisiä (Ign. *Trall.* 11.2).

Kristuksen kärsimys, siis *pathos*, takaa myös kasteveden vaikutuksen,⁶⁴ sillä Kristus kastettiin, jotta hän kärsimyksellään puhdistaisi veden (Ign. *Ef.* 18.2). Kasteteologisista kiistoista ei Ignatioksella kuitenkaan ole selviä viitteitä. Niistä puhuu parisenkymmentä vuotta ennen Epiktetosta kirjoittanut Luukas: Johanneksen kaste on riittämätön (Ap. t. 19:3–6), samoin myös kaste Jeesuksen nimeen ilman Pyhää Henkeä (Ap. t. 8:16).

Ignatios puhuu todellisen ja nimikristityn välisestä erosta (Ign. *Room.* 3.2; *Magn.* 3), mutta tämä ei sovi Epiktetokseen, joka tekee eron juutalaisen ja

⁶¹ Rudolph (1999, 482) puhuu proselyyttikasteen ja kristillisen kasteen kilpailuasetelmasta..

⁶² Bauer 1971, βαπτιστής. Epiktetoksen lisäksi ainoa ei-kristillinen maininta on Josefuksella, joka käyttää sanaa Johannes Kastajasta (*Ant.* 18.116). Josefus on kuitenkin luultavasti lainannut nimen jostakin muusta lähteestä (Huuhtanen 1992, 21), joka voi olla kristillinenkin.

⁶³ Bauer - Paulsen 1985, 21; Schoedel 1985, 85–86.

⁶⁴ Bauer - Paulsen 1985, 42.

tosijuutalaisen (kristityn) välillä.⁶⁵ Tosin Ignatioksella on jännitteinen suhde juutalaisiin (Ign. *Magn.* 10.3; *Filad.* 6.1).

Valinnan liittäminen *pathokseen* on tuttua myös Ignatiokselle, jonka mukaan kristittyjen tulisi vapaasti valita (αὐθαίρετως) Kristuksen kärsimyksen liittyvä kuolema (Ign. *Magn.* 5.2). Marttyyrikuolemallaan Ignatios toivoo olevansa Kristuksen kärsimyksen jäljittelijä (Ign. *Room.* 6.3). Harhaoppinen ei sen sijaan ole sopusoinnussa kärsimyksen kanssa (τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται) (Ign. *Filad.* 3.3).

Epiktetoksen käyttämien kristillisten lainausten suhde Ignatioksen teologiaan on epäselvä. Epiktetoksen tekstissä ”kärsimys” sopisi hyvin sanan *pathos* merkitykseksi. Se sisältäisi sanan passiivisen merkitysvivahteen samalla kun se ilmentäisi tietynlaista elämäntapaa. Epiktetoksen puhe valinnan tehneen miehen *pathoksesta* viittaisi siis siihen, että kristityt ovat valmiita altistumaan kärsimykselle periaatteidensa takia ja näin heidän sanansa ja puheensa ovat sopusoinnussa. Tällainen tulkinta sopisi yhteen myös sen kanssa, että Epiktetos sanoo galilealaisten – siis kristittyjen – alistuvan pelkäämättä väkivallalle.

Vaatimus siitä, että juutalaisen pitää myös toimia juutalaisena esiintyy Paavalilla (*Room.* 2), samoin kuin puhe kreikkalaisia tapoja omaksuneesta juutalaisesta (*Gal.* 2:12–14). Vaikka Paavalin ja Epiktetoksen käsittelemä aihepiiri on tältä osin sama, Epiktetoksen sanat eivät osoita mitään selkeää linkkiä Paavaliin varsinkin, kun sanojen tai toiminnan erottelu sekä niiden mahdollinen ristiriita on antiikin kirjallisuudessa tavallinen aihe (ks. esim. Thukydides, *Peloponessolaissota* 2.8; 4.67; 5.55; 6.18).

Epiktetoksen puhe kristityistä tosijuutalaisina on erityisaihe, joka epäilemättä heijastaa kristittyjen näkemyksiä itsestään. Tällaisesta on jälkiä Uudessa testamentissa, esimerkiksi Paavalilla (*Room.* 9:6–8), puhumattakaan myöhemmästä kristillisestä kirjallisuudesta.⁶⁶

⁶⁵ Vrt. Fil.Ev. 59, jossa esitetään, että kaste voi olla tehoton. Tässäkin tapauksessa on kyse kristittyjen keskinäisestä vertailusta.

⁶⁶ Feldman 1993, 196–200; Wilson 1995, 295–296.

Epiktetoksen väite kristityistä juutalaisina ei kuitenkaan ole pelkkä kristityiltä lainattu teologinen konstruktio, vaan myös etninen määrittely. Kristityt ovat juutalaisia, jotka voidaan rinnastaa syyrialaisiin ja egyptiläisiin.⁶⁷ Kristittyjen lukeminen juutalaisten joukkoon ei ehkä ollut mikään sekaannus, sillä kristinuskon ja juutalaisuuden eroaminen oli pitkä prosessi. Usein vasta Bar Kokhban kapinaa (v. 132–135) pidetään eriytymisen merkkipaaluna.⁶⁸

Maantieteelliseen alkuperään viittaava “galilealaiset” ei poissulje sitä mahdollisuutta, että Epiktetos voisi kutsua heitä myös nimellä οἱ Ἰουδαῖοι. Epiktetoksen aikaan οἱ Ἰουδαῖοι ei ollut enää ahtaasti maantieteellinen määre “juudealaiset”, joten galilealaisia voitiin kutsua myös sillä nimellä.⁶⁹

Lopuksi

Epiktetos esittää kristityt esikuvana ilman karkeaa kritiikkiä heitä kohtaan. Tämä on silmiin pistävää, sillä muut pakanalliset lähteet toisen vuosisadan alusta kuvaavat kristinuskkoa rikollisena taikauskona (Tacitus, *Keisarillisen Rooman historia* 15.44; Plinius Nuorempi, *Kirjeet* 10.96; Suetonius, *Rooman keisarien elämäkertoja* Nero 16.2). Vasta toisen vuosisadan lopulta löytyy Galenoksen myönteisempi arvio.

Epiktetoksen sanat eivät tarkoita, että hän olisi ollut kristitty tai että hänellä olisi ollut mitään syvällisempää käsitystä kristittyjen uskosta. Galilealaisten pelottomuus ei Epiktetoksen mukaan perustunut filosofiseen todisteluun, jota hän suositteli. Siksi ei ole mitään syytä palata niihin teorioihin, joiden mukaan Epiktetoksen filosofia heijastelisi kristillisiä vaikutteita.

⁶⁷ Cohen (1999, 61 n. 146) huomaa myös, että οἱ Ἰουδαῖοι on etninen määre ja kääntää sen sanalla “Judeans”. Jakeessa 20 hän pitää sitä kuitenkin uskonnollisena määreenä ja kääntää sanalla “Jew”. Yleiseen tapaan Cohen kuitenkin ajattelee Epiktetoksen puhuvan ei-juutalaisen kääntymisestä juutalaisuuteen.

⁶⁸ Schiffman 1985, 75–78; Wilson 1995, 287–288, 299.

⁶⁹ Hakola 2005, 10–11. Esler (2003, 62–74), joka siis katsoo, että οἱ Ἰουδαῖοι pitäisi kääntää juudealaisiksi, pitää mahdollisena, että juudealainen voi samanaikaisesti saada myös toiseen alueeseen viittaavan etnisen määreen.

Epiktetoksella näyttää olleen jonkinlainen käsitys kristittyjen vakaumuksesta, joka hänen mukaansa voitiin filosofisesti luokitella tottumukseksi. Hän on ollut myös tietoinen keskustelusta, jota käytiin kristillisen kasteen ja juutalaisten puhdistusriittien välisestä suhteesta, ja pystyy lainaamaan keskustelussa käytettyjä ilmauksia. Ilmeisesti kristittyjen oman näkemyksen vaikutuksesta hän esittää heidät tosijuutalaisiksi.

Kristittyjen uskonnäkemyksiin liittyvät pohdinnat eivät sinällään kiinnosta Epiktetosta ja hän viittaa niihin vain havainnollistaakseen omia moraalifilosofisia pohdintojaan. Ylimalkaiset viittaukset edellyttävät, että myös kuulijoilla on jonkinlainen käsitys kristityistä; muuten viittaukset eivät olisi ymmärrettäviä. Epiktetoksen molemmat viittaukset sisältävät ajatuksen, että kristityt kohtaavat väkivallan oikealla tavalla: he ovat pelottomasti valmiita kärsimään vakaumuksensa tähden.

KIRJALLISUUSLUETTELO

1. Lähteet

APOSTOLISET ISÄT

- Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer. 1.Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diogenetbrief. Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellschriften. 2.Reihe, 1.Heft. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1970.
- Apostoliset isät. Suomentanut H. Koskeniemi. STKSJ 163. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 1989.

ARISTOTELES (ARISTOTLE)

- The "Art" of Rhetoric with an English Translation by J.H. Freese. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1994.
- Retoriikka, Runousoppi. Suom. P. Hohti ja P. Myllykoski. Selitykset laatinut J. Sihvola. Teokset 9. Helsinki: Gaudeamus. 1997.

BABYLONISCHE TALMUD

- Neu übertragen durch L. Goldschmidt. Vierter Band / Zwölfter Band. Königstein: Jüdischer Verlag. 1980–81.

DIOGENES LAERTIUS

- Lives of Eminent Philosophers with an English Translation by R.D. Hicks I–II. LCL. London: William Heinemann. 1950.
- Merkittävien filosofien elämät ja opit. Suom. sekä esittelyn ja selitykset kirjoittanut M. Ahonen. Helsinki: Summa. 2002.

DUNDERBERG, I. – MARJANEN, A.

- Nag Hammadin kätketty viisaus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Helsinki: WSOY. 2001.

EPIKTETOS (EPICTETUS, EPIKTET)

- Epicteteæ Philosophiæ Monvmenta I-V. Edidit Ioannes Schweighævser. Lipsia: Libraria Weidmannia. 1799a-d, 1800.
- Het Eerste Boek der Diatriben. Inleiding, Vertaling en Commentaar door H.W.F. Stellwag. Amsterdam: H.J. Paris. 1933.
- Epicteti dissertationes ab Arriano digestae. Ad fidem codicis Bodleiani recensvit H. Schenkl. Editio Maior. Editio Stereotypa Editionis Alterivs (MCMXVI). Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanum Teubneriana. Lipsia: Aedes B.G. Teubneri. 1965.
- Käsikirja ja keskusteluja. Valikoinut ja kreikankielestä suom. M. Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava. 1978.
- The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments with an English Translation by W.A. Oldfather I–II. LCL. London: William Heinemann. 1985–95.
- Discourses Book I. Translated with an Introduction and Commentary by R.F. Dobbin. Oxford: Clarendon Press. 1998.

EUSEBIUS

- The Ecclesiastical History with an English Translation by K. Lake I-II. LCL. London: William Heinemann. 1964–65.
- Eusebiuksen Kirkkohistoria. Kreikan kielestä kääntänyt sekä johdannolla ja selityksillä varustanut I.A. Heikel. Helsinki: Otava. 1997.

JOSEFUS

- Iosephus with an English Translation by H.S.J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren, L.H. Feldman I–X. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1976–89.
- Juutalaissodan historia. Suom. P. Huuhtanen. Helsinki: WSOY. 2004.

JUSTINOS MARTTYRYRI (JUSTIN MARTYR)

- Writings of Justin Martyr. Transl. T.B. Falls. The Fathers of the Church 6. A New Translation. Washington D.C: The Catholic University of America Press. 1977.

LONGINOS

- Libellvs de svblimitate. Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit D.A. Russell. SCBO. Oxford: Clarendon Press. 1968
- Korkeasta tyylistä. Suomentanut ja selittänyt O.E. Tudeer. Helsinki: Otava. 1918.

LUKIANOS (LUCIAN)

- Lucian with an English Translation by A.M. Harmon in Eight Volumes III-IV. LCL. London: William Heinemann. 1960–61.
- Jumalatarten kauneuskilpa ja muita satiireja. Suom. K. Hirvonen. Littera klassikot. Helsinki: Littera. 1983.

MARCUS AURELIUS

- The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus. Edited with Translation and Commentary A.S.L. Farquharson. Oxford: Clarendon Press. 1968a–b.
- Itselleni. Keisarin mietteitä elämästä. Suom. M. Ahonen. Helsinki: Basam Books. 2004.

THE MISHNAH

- The Mishnah. A New Translation by J. Neusner. New Haven: Yale University Press. 1988.

NELJÄS MAKKABILAISKIRJA

- Neljäs makkabilaiskirja. Suom. H. Sariola. Helsinki: Yliopistopaino. 1996.

NESTLE, E. & E. - ALAND, K. (toim.)

- Novum Testamentum Graece. 27. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.

PLINIUS NUOREMPI (PLINY)

- Letters with an English Translation by W. Melmoth, revised by W.M.L. Hutchinson. LCL. London: William Heinemann. 1961–63.
- Kirjeitä keisariajan Roomasta. Valikoima Plinius Nuoremman kirjetuotannosta. Toimittanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Gaudeamus. 1974.

RAHLFS, A. (ed.)

- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart. 1971.

SUETONIUS

- Rooman keisarien elämäkertoja. Suom. J.A. Hollo, johdannon kirjoittanut E. Linkomies. Antiikin klassikot -sarja. Porvoo: WSOY. 1960.
- Suetonius with an English Translation by J.C. Rolfe II. LCL. London: William Heinemann. 1965.

TACITUS

- The Histories with an English Translation by C.H. Moore, The Annals with an English Translation by J. Jackson I–IV. LCL. Cambridge, Massachusetts Harvard University Press. 1962–63.
- Keisarillisen Rooman historia. Latinan kielestä suomentanut, johdannolla ja selittävällä hakemistolla varustanut I. Kajanto. Porvoo: WSOY. 1969.

THUCYDIDES (THUCYDIDES)

- Thucydides with an English Translation by C.F. Smith I–IV. LCL. London: William Heinemann Ltd. 1959-65.
- Peloponnesolaissota. Suomentanut J.A. Hollo ja johdannon kirjoittanut H. Thesleff. Porvoo: WSOY. 1995.

DIE ÄLTESTEN APOLOGETEN

- Die Ältesten Apologeten. Hrsg. von E.J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1915.

2. Kirjallisuus

APPLEBAUM, S.

1971 “The Zealots: the Case for Revaluation”. *JRS* 61, 155-170.

BAMBERGER, B.J.

- 1968 *Proselytism in the Talmudic Period*. With a Foreword by J. Morgenstern and a New Introduction by the Author. New York: KTAV Publishing House.

BARNES, J.

- 1997 *Logic and the Imperial Stoa*. *Philosophia Antiqua: a Series of Studies on Ancient Philosophy* 75. Leiden: Brill.

BAUER, W.

- 1971 *Griechisch - Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neues Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin: Walter de Gruyter.

BAUER, W. - PAULSEN, H.

- 1985 *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. Die Apostolischen Väter II, Handbuch zum Neuen Testament 18. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

BENKO, S.

- 1980 "Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D". *ANRW* II.23.2. Hrsg. von W. Haase und H. Temporini. Berlin: Walter de Gruyter, 1055-1118.
- 1985 *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B.T. Batsford.

BENZ, E.

- 1929 *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 7. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer.

BERGER, K. - COLPE, C.

- 1987 *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament. Texte zum Neuen Testament*. NTD Textreihe 1: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BEYER, H. W.

- 1938 "κἀνών". *ThWNT* III. Hrsg. von R. Kittel & al. Stuttgart: W. Kohlhammer, 600–606.

BONHÖFFER, A.

- 1890 *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie.* Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke.
- 1894 *Die Ethik des Stoikers Epictet. Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik.* Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke.
- 1911 *Epiktet und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 10.* Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker).

BRENNAN, T.

- 1998 “The Old Stoic Theory of Emotions”. *The Emotions in Hellenistic Philosophy.* Ed. by T. Engberg-Pedersen & J. Sihvola. The New Synthese Historical Library 46. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 21-70.

COHEN, S.J.D.

- 1999 *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties.* Hellenistic Culture and Society 31. Berkeley: University of California Press.

CORSSEN, P.

- 1910 “Zu Epiktet, Διατριβαί IV 7,6”. *BphWS* 30, 832.

DUNDERBERG, I.

- 2001 “Katkelmia Valentinokselta”. Ks. Läheteet: Dunderberg & Marjanen (toim.) 2001, 109-117.

ESLER, P. F.

- 2003 *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter.* Minneapolis: Fortress Press.

FARQUHARSON, A.S.L.

- 1968a–b Ks. Läheteet: Marcus Aurelius 1968a–b.

FELDMAN, L.H.

- 1993 *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions From Alexander to Justinian.* Princeton: Princeton University Press.

FORSCHNER, M.

- 1995 *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

GAGER, J.G.

- 1983 *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity.* New York: Oxford University Press.

GRETENKORD, J.C.

- 1981 *Der Freiheitsbegriff Epiktets.* Bochum: Studienverlag Brockmeyer.

GULIN, E.G.

- 1926 *Sankarin uskonto. Stoalainen uskontodistaja Epiktetos.* Porvoo: WSOY.

HAKOLA, R.

- 2005 *Identity Matters. John, the Jews and Jewishness.* NovTSup 118. Leiden: Brill.

HARGIS, J.W.

- 1999 *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic.* Patristic Studies 1. New York: Peter Lang.

HARTMANN, K.

- 1905 "Arrian und Epiktet." *Njahrb* 8, 248-275.

HENGEL, M.

- 1976 *Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n.Chr.* 2. verbesserte und erweiterte Auflage. AGJU 1. Leiden: E.J. Brill.
- 1983 "Messianische Hoffnung und politischer 'Radikalismus' in der 'jüdisch-hellenistischen Diaspora'. Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115-117 n.Chr." *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979.* Ed. by D. Helleholm. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 655-686.

HERSHBELL, J.

- 1989 “The Stoicism of Epictetus: Twentieth Century Perspectives”. *ANRW* II.36.3. Ed. by W. Haase, H. Temporini. Berlin: Walter de Gruyter, 2150-2163.

HOCK, R.F.

- 1991 “‘By the Gods, It’s My one Desire to See an Actual Stoic’: Epictetus’ Relations with Students and Visitors in His Personal Network”. *Semeia* 56, 121-142.

HUTTUNEN, N.

- 2003 *Epiktetos, laki ja Paavali*. Diss. Helsinki: omakustanne.

HUUHTANEN, P.

- 1984 *Juutalaissota 66-74 jKr. Sodan syyt ja siihen osallistuneet ryhmät*. SESJ 40. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.
- 1992 “Johannes Kastaja Uudessa testamentissa ja Josefuksella”. *Aimo annos eksegetiikkaa. Piispa Aimo T. Nikolaisen juhlakirja*. Toim. L. Aejmelaeus. Helsinki: Kirjapaja, 11-30.

KARPP, H.

- 1954 “Christennamen”. *RAC* 2. Hrsg. von T. Klauser et al. Stuttgart: Anton Hierseemann, 1114-1138.

KIILUNEN, J.

- 1997 “Jeesuksen historian lähteet”. *Nasaretilaisen historia*. Toim. R. Uro ja O. Lehtipuu. Helsinki: Kirjapaja, 28–51.

KIMELMAN, R.

- 1999 “Identifying Jews and Christians in Roman Syria-Palestine”. *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*. Ed. by E.M. Meyers. Winona Lake: Eisenbrauns, 301–333.

KLAUCK, H.–J.

- 2003 *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*. London: T&T Clark.

KRONENBERG, A.J.

- 1910 “Zu Epiktet IV 7,6”. *BphWS* 30, 1623.

KRAFTCHICK, S.J.

- 2001 “Πάθος in Paul: The Emotional Logic of ‘Original Argument’”. *Paul and Pathos*.
Ed. by T.H. Olbricht & J.L. Sumney. SBLSymS 16. Atlanta: SBL, 39–68.

LAMPE, G.W.H.

- 1961 *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

LONG, A. A.

- 2002 *A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press.

LUOMANEN, P.

- 2002 “Nasaretilaisten historia”. *TA* 6, 508–520.

MARKSCHIES, C.

- 1992 *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT 65. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

MCELENEY, N.

- 1974 “Conversion, Circumcision and the Law”. *NTS* 20, 319–341.

MEISER, K.

- 1910 “Zu Epiktet IV 7,6”. *Hermes* 45, 160.

MEYER, E.

- 1923 *Ursprung und Anfänge des Christentums in drei Bänden* III: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

MILLAR, F.

- 1965 “Epictetus and the Imperial Court”. *JRS* 55, 141–148.

MOORE, G.F.

- 1955 *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim* I. Cambridge: Harvard University Press.

MURRAY, M.

2004 *Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE.* Studies in Christianity and Judaism 13. Waterloo, Canada: Wilfrid Laurier University Press.

NEWMAN, ROBERT J.

1989 “Cotidie Meditare. Theory and Practice of the Meditatio in Imperial Stoicism”. *ANRW* II.36.3. Hrsg. von W. Haase und H. Temporini. Berlin: Walter de Gruyter, 1473–1517.

NOLLAND, J.

1981 “Uncircumcised Proselytes?” *JSJ* 12, 173-194.

OEPKE, A.

1933 “βάπτω κτλ.” *ThWNT* I. Hrsg. von R. Kittel & al. Stuttgart: W. Kohlhammer, 527–544.

OLDFATHER, W.A.

1985-95 Kts. Lähteet: Epiktetos 1985-95.

QUINN, J. D.

1990 *The Letter to Titus. A New Translation with Notes and Commentary and an Introduction to Titus, I and II Timothy, the Pastoral Epistles.* AB 35. New York: Doubleday.

RUDOLPH, K.

1999 “The Baptist Sects”. *The Cambridge History of Judaism* 3. Ed. by W. Horbury & W.D. Davies & J. Sturdy. Cambridge: Cambridge University Press, 471–500.

SANDERS, E.P.

1992 *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66CE.* London: SCM Press.

SCHIFFMAN, L.H.

1985 *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism.* Hoboken: KTAV Publishing House.

SCHOEDEL, W. R.

- 1985 *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius Of Antioch.* Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.

SCHWEIGHÄUSER, I.

- 1799a-d Ks. Läheteet: Epiktetos 1799a-d/1800.
1800 Ks. Läheteet: Epiktetos 1799a-d/1800.

SEVENSTER, J.N.

- 1966 "Education or Conversion: Epictetus and the Gospels". *NovT* 8, 247-262.

SHARP, D.S.

- 1914 *Epictetus and the New Testament.* London: Charles H. Kelly.

SPANNEUT, M.

- 1962 "Epiktet". *RAC* V. Hrsg. von T. Klauser et al. Stuttgart: Anton Hiersemann, 599-681.

SPENCE, S.

- 2004 *The Parting of the Ways: The Roman Church as a Case Study.* Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 5. Leuven: Peeters.

STELLWAG, H.W.F.

- 1933 Ks. Läheteet: Epiktetos 1933.

STERN, M.

- 1974 *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I: From Herodotus to Plutarch.* Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.

THOMAS, J.

- 1950 "Baptistes". *RAC* I. Hrsg. von T. Klauser et al. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1167-1172.

WANDER, B.

- 1998 *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen.* WUNT 104. Tübingen: Mohr - Siebeck.

WHITTAKER, M.

- 1984 *Jews and Christians: Graeco-Roman Views. Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Cristian World 200 BC to AD 200*, 6. Cambridge: Cambridge University Press.

WILCKENS, U. & KEHL, A. & HOHEISEL, K.

- 1988 “Heuchelei”. *RAC* XIV. Hrsg. von T. Klauser et al. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1205-1231.

WILKEN, R.L.

- 2003 *The Christians as the Romans Saw Them*. 2nd Edition. New Haven: Yale University Press.

WILSON, S.G.

- 1995 *Related Strangers. Jews and Christians 70-170 C.E.* Minneapolis: Fortress Press.

WISE, M.O.

- 1992 “Bar Kokhba Letters.” *ABD* 1. Ed. by D.N. Freedman et al. New York: Doubleday, 601-606.

YSEBAERT, J.

- 1962 *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*. Græcitas Christianorum Primæva 1. Nijmegen: Dekker & van de Vegt N.V.

ZEITLIN, S.

- 1974 “Who were the Galileans? New Light on Josephus' Activities in Galilee”. *JQR* 64, 189-203.